

# A FESTA MAIOR DOS TERREIROS: DIVINO E MINA EM SÃO LUÍS (MARANHÃO)

dos  
sie

João Leal

## RESUMO

Este artigo aborda as Festas do Divino Espírito Santo que se realizam em terreiros de Tambor de Mina em São Luís do Maranhão. Apresenta aspectos históricos e etnográficos dessas festas, e procura mostrar como são as maiores dos terreiros, capazes de os abrir para além do círculo mais restrito dos seus frequentadores habituais. Depois de passar em revista os dispositivos rituais sobre os quais assenta esse estatuto das Festas do Divino, tenta caracterizar algumas das dimensões sociais e políticas dessa abertura realizada pelas festas. A secção final do artigo revisita a discussão sobre a importância do sincretismo no Tambor de Mina. Nela, sugere-se que este, para além das razões de ordem estrutural e histórica que têm sido trabalhadas na literatura antropológica, depende também de razões mais localizadas e situadas no presente, entre as quais se encontra justamente o estatuto das Festas do Divino como festa maior dos terreiros.

## PALAVRAS-CHAVE

Festas do Divino. Tambor de Mina. Religiões afro-brasileiras. Sincretismo. Maranhão.

## ABSTRACT

This paper is focused on the Holy Ghost *festas* that take place in Tambor de Mina cult houses in São Luís (Maranhão). After a historical and ethnographical presentation of the *festas*, it seeks to show how they can be viewed not only as the most important *festas* in Tambor de Mina cult houses but also as the *festas* which open them to a larger audience. After presenting the more relevant ritual tools for this status of the *festas*, the paper addresses some of its social and political dimensions. The final section of the paper discusses the importance of syncretism in Tambor de Mina. It is suggested that, besides the more structural and historical reasons that have been addressed by available anthropological literature, the syncretic profile of Tambor de Mina should also be explained through more localized and present oriented reasons, such as the ones addressed in this paper.

## KEYWORDS

Holyghostfestas. Tambor de Mina. Afro-Brazilian Religions. Syncretism. Maranhão.

## 1 Introdução

O quadro sincrético em que opera o Tambor de Mina em São Luís (Maranhão) está bem estabelecido. Embora alguns dos primeiros estudos – focados em particular na Casa das Minas – se tenham concentrado exclusivamente nas suas raízes africanas (PEREIRA, 1979), outros privilegiaram a sua natureza sincrética. É este o caso do livro de Eduardo dedicado ao estudo comparativo dos processos de “integração cultural” (1948, p. 1) de grupos afrodescendentes em Santo António dos Pretos (Codó) e São Luís. Orientando de doutorado de Melville Herskovits, Octávio Eduardo trabalhou a partir do conceito de “aculturação”, tal como este estava então a ser tematizado por Herskovits (LEAL, 2011). Embora uma das conclusões principais do seu livro sublinhe a maior importância da aculturação em Santo António dos Pretos (um contexto rural) comparativamente a São Luís (um contexto urbano), Eduardo foi, entretanto, sensível à importância dos processos de aculturação em São Luís, nomeadamente os relativos ao Tambor de Mina.

Depois destas primeiras aproximações – datadas dos anos 1940 –, o Tambor de Mina só voltou de novo a suscitar a atenção dos antropólogos a partir de final dos anos 1970, por intermédio dos estudos de Barretto (1977, 1987), de Santos e Santos Neto (1989) e, sobretudo, por intermédio da extensa obra de Ferretti, S. (1995, 1999, 2001, 2009) e de Ferretti, M. (2000, 2009). Nesta nova vaga de estudos, as origens africanas do Tambor de Mina voltaram a ser exploradas, tanto mais que Pierre Verger (1990) tinha anteriormente insistido nas origens reais – a partir do antigo Daomé – da Casa das Minas. Mas um dos seus aspectos mais relevantes foi, mais uma vez, o reconhecimento do sincretismo como

traço importante do Tambor de Mina. Trabalhando sobre a Casa Fanti Ashanti, Barretto (1977), depois de uma aproximação guiada por pressupostos africanistas, acabou mais tarde por sublinhar a dimensão sincrética – ou de “síntese” – do Tambor de Mina (1987, p. 180). Foi, entretanto, na obra de Sérgio Ferretti que esse argumento se tornou mais relevante. Na sua pesquisa de longa duração sobre a casa “mais africana” de São Luís – a Casa das Minas –, Sérgio Ferretti fez de facto do sincretismo o seu quadro analítico de referência. No seu primeiro livro – *Querebantã de Zomadônu. Etnografia da Casa das Minas* (FERRETTI, S., 2009) –, esse quadro não foi ainda objeto de tematização sistematizada. A informação apresentada indicava já, entretanto, a importância da articulação entre o Tambor de Mina e concepções e rituais provenientes do catolicismo. Foi no seu segundo livro – *Repensando o Sincretismo* – que Ferretti, S. (1995) tematizou de forma mais argumentada o sincretismo, fazendo dele uma espécie de “gate keeping concept” (FARDON, 1999) do Tambor de Mina. Depois de uma parte inicial consagrada ao tratamento do tópico na literatura antropológica, Ferretti dedicou a segunda parte do livro a uma revisita sistemática, à luz do conceito de sincretismo, dos principais rituais da Casa das Minas.

Um dos argumentos etnográficos mais recorrentes na tematização da natureza sincrética do Tambor de Mina prende-se com a importância que as Festas do Divino Espírito Santo (ou, como são mais conhecidas, as Festas do Divino) têm no Tambor de Mina. É certo que os autores que mais trabalharam a dimensão sincrética do Tambor de Mina procedem a uma listagem abrangente das concepções e rituais que fundamentam essa sua percepção. Mas, tanto em Eduardo como em Ferretti, S. o espaço da demonstração da importância do sincretismo

no Tambor de Mina é, sobretudo, ocupado pelas Festas do Divino. Assim, na abordagem que faz aos processos de aculturação no domínio religioso, Eduardo consagra quatro páginas às festas, em confronto com o tratamento mais sintético dado a outros rituais e crenças em que o sincretismo seria evidente. De igual modo, Ferretti, S. reserva às Festas do Divino um lugar estratégico na exploração da dimensão sincrética da Casa das Minas. Não é, por isso, de admirar que uma parte significativa da sua produção mais avulsa – sob a forma de artigos, apresentações em conferências, etc. – seja justamente ocupada pelas Festas do Divino em terreiros de Mina.

O objetivo deste artigo é justamente explorar a importância que as Festas do Divino ocupam nos terreiros de Tambor de Mina, em São Luís. Na sua base, está uma pesquisa de campo conduzida em 2011 e 2012, em São Luís. Essa pesquisa contemplou várias festas, mas focou-se, em particular, nas Festas do Divino realizadas em cinco terreiros: Casa das Minas (Centro), Casa Fanti Ashanti (Cruzeiro do Anil), Terreiro Fé em Deus (Sacavém), Terreiro de São Sebastião (Angelim) e a Casa Ilê Ashe Obá Izô (Liberdade). O que procurarei evidenciar, ao longo do artigo, é que a importância das Festas do Divino nestes e noutros terreiros deriva em grande medida do lugar que elas ocupam na economia ritual do Tambor de Mina, onde são vistas não como mais uma festa – ou como uma festa qualquer –, mas como a festa maior dos terreiros e aquela em que as casas de Mina se abrem mais para o exterior. Este ponto foi anteriormente sublinhado por vários autores que pesquisaram sobre o Tambor de Mina ou sobre Festas do Divino. Santos e Santos Neto (1989, p. 100) sublinharam a “natureza comunitária” das festas. Ferretti,

S. (2009, p. 44), a propósito da Casa das Minas, tinha também escrito que “o processo de aproximação das pessoas de fora [à Casa] ocorre principalmente durante as festas, em particular durante a festa do Divino” e mais tarde voltou a vincar o papel das Festas do Divino como “forma de abertura dos terreiros de Mina à sociedade envolvente” (FERRETTI, S., 1995, p. 187). Retomado por outros autores (GOUVEIA, 2001) é este estatuto das Festas do Divino que este artigo procurará trabalhar de forma mais sistemática.

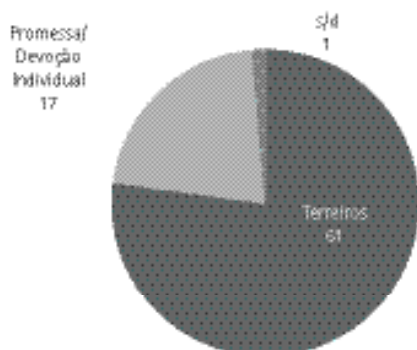
Nele, começarei por apresentar a importância que as Festas do Divino assumem no Tambor de Mina, tanto do ponto de vista histórico, como na atualidade. A partir deste quadro genérico, procurarei identificar os principais dispositivos rituais sobre os quais assenta esse estatuto das Festas do Divino como festas maiores dos terreiros. Tentarei de seguida propor uma aproximação à “morfologia social” dessa abertura promovida pelas Festas do Divino e ao papel que nela têm diferentes redes de relacionamento centradas nos terreiros. A secção final do artigo propõe um regresso ao tópico do sincretismo. Nela, sugiro que a explicação do sincretismo do Tambor de Mina, para além das razões mais estruturais e históricas que têm sido trabalhadas na literatura antropológica, deve ser também procurada em razões mais localizadas e situadas no presente, entre as quais se encontra justamente o estatuto das Festas do Divino como festa maior dos terreiros.

## 2 As Festas do Divino

O peso que, na literatura sobre o Tambor de Mina, ocupam as Festas do Divino reflete a sua grande importância na maioria dos terreiros de São Luís. A informação histórica

a esse respeito, embora lacunar, permite atestar a sua continuada relevância entre finais do século XIX e os anos 1940. De facto, as primeiras festas de terreiro terão surgido entre meados do século XIX (Casa das Minas) e as primeiras décadas do século XX (Casa de Nagô).<sup>1</sup> Mas possivelmente outros terreiros, entretanto, desaparecidos – e relativamente aos quais não resta memória oral – fariam também já festa nesse período. O número de Festas do Divino em terreiros parece ter continuado a crescer de tal forma que, nos anos 1940, o estudo de Octávio Eduardo sugere que elas teriam já lugar em um número significativo de casas de Mina de São Luís.

Gráfico 1 – Tipo de festas



A partir da pesquisa de Eduardo, o acompanhamento da progressão das festas em terreiros de Tambor de Mina não pode ser feito com segurança. Mas, para a atu-

alidade, volta a ser possível dispor de dados mais significativos, graças ao cadastro organizado em 2009 pela Superintendência da Cultura Popular da Secretaria Estadual da Cultura do Maranhão (LEAL, 2012).<sup>2</sup>

De acordo com esses dados, o número total de Festas do Divino em São Luís seria de 79, das quais cerca de 2/3 – isto é, um total de 61 – são promovidas por terreiros de Tambor de Mina (51) ou de Umbanda (10) (gráfico 1). As restantes 17 resultam de promessas ou devoções de pessoas individuais. O caráter recente da maioria dessas festas deve ser sublinhado. Como decorre do gráfico 2, até aos anos 1970 existiam apenas 20 festas. Nos anos 1970 e 1980 – provavelmente em resultado da implementação de políticas de cooptação patrimonial e apoio financeiro às festas por parte da Secretaria Estadual da Cultura –, o número de festas mais que duplica: de 20 para 47. Mas a década de maior crescimento é a década de 1990, com um total de 19 novas festas, número que cai – de acordo com razões que merecem um maior aprofundamento – para 12 nos anos 2000.

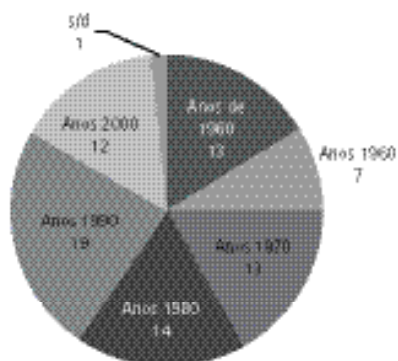
Nos terreiros de Tambor de Mina, as festas distribuem-se por dois grupos principais: a) festas cuja referência católica é exclusivamente o Espírito Santo – a maioria das festas que têm lugar no Pentecostes – e b) festas cuja referência católica é simultaneamente o Espírito Santo e uma santa (ou santo, ou invocação de Nossa Senho-

1. O surgimento da Festa do Divino na Casa das Minas é, geralmente, localizado em meados do século XIX. Quanto à Festa do Divino na Casa de Nagô teria surgido em 1920 (CARDOSO JR., 2001, p. 119).

2. Esse cadastro está associado a uma política estadual de cooptação patrimonial e apoio financeiro às festas, à qual terei ocasião de regressar mais à frente. Essa política envolve o registo anual de pedidos de financiamento, a partir do qual foi organizado, em 2009, por Beatriz Pimentel, um cadastro mais completo de Festas do Divino no Maranhão. Tendo-me dado conta do carácter incompleto de alguma informação do cadastro, recolhi, em 2011, informação oral adicional sobre mais de metade das festas constantes do cadastro. Para mais detalhes sobre o cadastro, ver Leal (2012).

ra) – celebradas maioritariamente ao longo do restante ciclo anual (gráfico 3). No meu diário de campo, chamei as primeiras de “Festas do Divino só” e as segundas de “Festas do Divino e/com” (exemplo: “Festa do Divino e Santana”, “Festa do Divino com São Luís”).

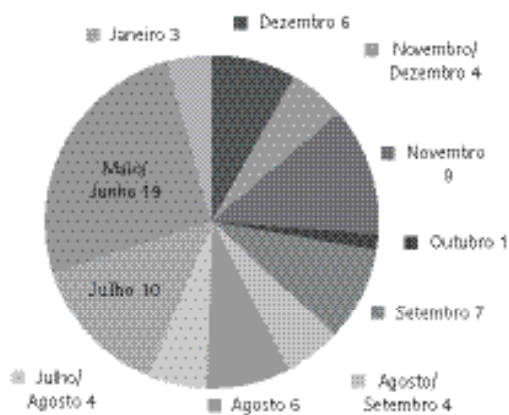
Gráfico 2 – Décadas de criação das Festas do Divino



Independentemente destas variações, as Festas do Divino apresentam um script ritual relativamente constante, caracterizado por alguns traços recorrentes. O primeiro tem que ver com a sua articulação com modalidades de representação múltipla do Espírito Santo, marcadas por uma óbvia iconofilia. A forma de representação principal do Espírito Santo é a coroa (ou *Santa C'roa*), uma coroa em latão decorada (ou mais raramente em prata) encimada pela pomba do Espírito Santo e acompanhada de um cetro. Em muitos terreiros, o Espírito Santo é ainda representado por um pombo de madeira (geralmente pintado de branco) e, no caso das “Festas do Divino e/com” aos símbolos do Espírito Santo, acrescenta-se uma pequena estátua do santo (ou santa ou invocação de Nossa Senhora) que é homenageado(a) no decurso da festa. Estas imagens são instaladas na tribuna, ricamente decorada, que,

durante a festa, opera como um dos principais focos rituais das festas. Para além da coroa e do pombo, o Espírito Santo é ainda representado por uma bandeira vermelha, com a pomba do Espírito Santo bordada a branco. Na festa, desempenha também um papel central o mastro, cujo buscamento, levantamento e derrubamento assinalam o início e o termo da fase mais densa dos festejos. O mastro – ora pintado, ora profusamente decorado com murta, frutas e refrigerantes – é geralmente encimado por um mastaréu, também decorado com uma pomba ou com uma coroa. E tanto um como outro têm um padrinho e uma madrinha, chamados a desempenhar um papel ritual importante nas sequências que o envolvem. Ao mesmo tempo que sinaliza o local dos festejos, o mastro é também considerado “a morada do Divino durante a festa” (BARBOSA, 2006, p. 34) e surge associado a outras representações religiosas. Tratado por “Manoel da Vera Cruz”, é assimilado a Jesus Cristo e, referido por “Oliveira”, é visto como a representação da árvore em que pousou a pomba que anunciou a Noé o fim do Dilúvio (SILVA, 1997, p. 34).

Gráfico 3 – Distribuição das Festas do Divino ao longo do ano



O segundo traço relevante do script ritual das festas prende-se com a importância que nelas têm os Impérios. Esta designação aplica-se a um conjunto de crianças e adolescentes de ambos os sexos que ocupam os cargos rituais de mais destaque nas festas: imperador e imperatriz, mordomo e mordoma régio(a), mordomo e mordoma mor e mordomo ou mordoma celeste (ou mordomo ou mordoma de linha). Estes cargos são *bancados* – isto é, patrocinados e pagos – por adultos, geralmente (mas não exclusivamente) pais ou outros parentes próximos dos *meninos e meninas*. Os Impérios, que podem ser vistos como uma espécie de “monarquia em miniatura”, vestem ricos trajes de gala inspirados em trajes de corte e sentam-se na tribuna em várias sequências-chave das festas.<sup>3</sup> Embora haja exceções, o desempenho destes cargos é geralmente plurianual: a criança escolhida começa no cargo mais baixo e vai gradualmente subindo até ao cargo mais alto. Para além dos Impérios, outras crianças e adolescentes são geralmente associadas aos festejos, desempenhando os cargos de bandeireiro – que transporta a bandeira vermelha do Divino – e bandeirinhas – geralmente quatro ou mais – ou representando as três virtudes teológicas: Fé, Esperança e Caridade. Muitas festas têm também um mestre-sala, mas – a par dos Impérios – o outro grupo de personagens mais importante das festas são as caixeiras: grupos de oito ou mais mulheres – dirigidas por uma caixeira régia – que, por intermédio de cânticos acompanhados pelas caixas, são responsáveis pela direção

e acompanhamento musical das festas.<sup>4</sup> Em particular, é sobre elas que repousa o encargo de homenagear e louvar o Espírito Santo e – no caso das “Festas do Divino e/ com” – o Espírito Santo e a santa (ou santo ou invocação de Nossa Senhora) celebrada em conjunto com o Divino. Em muitos outros lugares do Brasil (e também nos Açores e na diáspora açoriana na América do Norte (LEAL, 1994, 2009), as Festas do Divino reservam um papel de grande destaque a formas de acompanhamento musical – geralmente a cargo de folias –, mas só no Maranhão é que estes desempenhos rituais são assegurados por mulheres.

Finalmente, a própria sequência ritual das festas apresenta uma certa regularidade. O seu início é assinalado pela abertura da tribuna. Esta tinha tradicionalmente lugar no sábado de Aleluia, mas hoje em dia ocorre um mês a quinze dias antes da data da festa. Mas é cerca de dez a oito dias antes do dia da festa que começa o período mais intenso e mais importante das celebrações. Este período inicia-se com o buscamento do mastro, transportado para o terreiro por intermédio de um cortejo, geralmente muito concorrido, que decorre num registo de folguedo: para além das caixeiras, é geralmente contratada uma pequena banda que toca músicas carnavalescas, as pessoas dançam, circulam bebidas alcoólicas e são de regra as brincadeiras e chistes que exploram as conotações sexuais do mastro (tratado frequentemente por “pau”). Terminado o buscamento do mastro – ou alguns dias depois –, tem lugar o seu levantamen-

3. A expressão “monarquia em miniatura” é tomada de empréstimo de Brown (2003, p. 34), que a usou, entretanto, na análise de um contexto ritual distinto: *os cabildos de nación* afro-cubanos oitocentistas.

4. Ver Barbosa (2006), Gouveia (2001), Pacheco, Gouveia e Abreu (2005).

to, que é dirigido pelas caixeiras e é antecedido pelo seu batismo, protagonizado pelos padrinhos do mastro e do mastaréu. No termo deste ritual, realiza-se uma alvorada junto à coroa, seguido de um jantar para os Impérios, caixeiras e outros convidados. No exterior do terreiro – onde estão geralmente à venda cerveja, refrigerantes e comidas várias –, pode simultaneamente decorrer uma radiola de reggae, ou a atuação de um bloco afro, eventos que geralmente juntam centenas de pessoas.

Segue-se um período de nova acalmia dos festejos, marcado pela realização diária de alvoradas junto à coroa, a cargo das caixeiras. Alguns terreiros realizam também as visitas dos Impérios, em que estes são ritualmente visitados em suas casas por um cortejo dirigido pelas caixeiras.<sup>5</sup> Por vezes, no dia imediatamente anterior à festa – geralmente um sábado – tem também lugar uma seresta, animada por improvisados DJs ou por música de percussão.

Foto 1 – Levantamento do mastro. Casa Fanti-Ashanti 2011 (foto do autor)



5. Hoje em dia, alguns terreiros deixaram de realizar o roubo dos Impérios ou – como a Casa das Minas – realizam a visita dos Impérios no interior do próprio terreiro.

Quanto ao dia da festa, compreende, para além da alvorada, um conjunto diversificado de outros rituais. Entre eles, destaca-se a ida à missa dos Impérios, seguida de um cortejo dirigido pelas caixeiras. Esta missa realiza-se geralmente numa igreja situada perto do terreiro, mas, contrariamente ao que sucede noutros lugares (no Brasil, mas também nos Açores ou entre a diáspora açoriana na América do Norte), não envolve – a não ser em casos excepcionais – a coroação dos Impérios. Quando muito – e dependendo da vontade do padre que celebra missa –, a coroa é colocada no altar e, no final da missa, tanto a coroa como os Impérios são benzidos com água benta. Uma vez de regresso ao terreiro, as crianças e adolescentes dos Impérios são cerimonialmente sentados na tribuna – onde recebem as homenagens das caixeiras – e, terminado este ritual, tem lugar o almoço dos Impérios, com bolos, doces e pratos vários (carne assada, galinha, empadão, saladas). Geralmente, segue-se o almoço das caixeiras e, depois deste, tem lugar o almoço para todos os convidados e outras pessoas que se tenham juntado aos festejos. Durante a tarde, enquanto as caixeiras vão entoando vários cânticos junto à tribuna, ocorre em muitos terreiros uma radiola de reggae, que pode ser acompanhada pela realização de outras atividades festivas (como o tambor de crioula), que concentram a atenção dos convidados da festa.

O dia seguinte ao dia da festa é um dos dias ritualmente mais intensos das Festas do Divino. Durante a tarde, muitas casas realizam o roubo dos Impérios: os trajes e outros adereços cerimoniais dos Impérios são escondidos em casas situadas nas proximidades do terreiro e

um cortejo conduzido pelas caixeiras e integrado pelos Impérios procede à sua recuperação. No final da tarde – anunciando já o termo dos festejos –, tem lugar o derrubamento do mastro, a cargo das caixeiras e envolvendo de novo os padrinhos e as madrinhas do mastro e do mastaréu. Tal como o buscamento e o levantamento do mastro, o derrubamento do mastro beneficia não só de uma presença significativa de participantes e espectadores como decorre num registo de folguedo. Mas a sequência ritual mais importante desse dia – e um dos rituais mais importantes das Festas do Divino – é constituído pelo repasse das posses e pelo encerramento da tribuna. Dirigido pelas caixeiras, o ritual – com uma forte carga emocional – começa pelo repasse das posses (trajes e outros adereços cerimoniais) entre as crianças e adolescentes dos Impérios, acompanhado da sua investidura nos cargos que desempenharão no ano seguinte. Uma vez terminado o repasse das posses, segue-se o encerramento da tribuna – uma das sequências cantadas mais difíceis dos Impérios – e, no final, realizam-se a mesa dos bolos e a distribuição de lembrancinhas. Cada criança ou adolescente dos Impérios tem uma mesa sofisticadamente decorada com bolos e lembranças – geralmente pequenas imagens religiosas em isopor – que são distribuídas entre as caixeiras, convidados e outros participantes na festa.<sup>6</sup> Chega assim ao seu termo o período mais denso dos festejos que podem ainda compreender alguns rituais adicionais. Muitos terreiros realizam, por exemplo – geralmente no dia a seguir ao derrubamento do mastro –, o carimbó das caixeiras, um almoço para as caixeiras e outros convidados que decorre em ambiente de brincadeira e excesso.

6. Sobre as lembranças, Pimentel (2009), em particular a entrevista com Dona Maria dos Humildes, do Festa Center (localizado no centro de São Luís), onde muitas delas são encomendadas e confeccionadas (198–200).



### 3 Abertura para fora

Com esta estrutura ritual recorrente – que apresenta de terreiro para terreiro, variações, cortes e acrescentos –, as Festas do Divino são consideradas as festas mais complexas e exigentes dos terreiros. Num depoimento para um livro recente de Renata Amaral, Pai Euclides – pai de santo da Casa Fanti Ashanti – sublinhava isso mesmo: “[a festa] é uma festa muito dispendiosa, muito rica, com muitas comidas e bebidas, doces, lembranças, decorações, roupas” (AMARAL, 2012, p. 164). No decurso da minha pesquisa, esta ideia foi-me repetida por vários pais e mães de santo e outros especialistas rituais, muitos deles colocando particular ênfase no elevado montante das despesas requerido pelas festas, tanto da parte dos Impérios, como da parte dos

terreiros. No caso dos Impérios, os gastos – “se a roupa for nova ou não for alugada” (Dona Teresa Rosa) – podem situar-se entre os R\$2.000,00 e os R\$4.000,00 por cargo. Quanto à despesa da casa, em grande parte decorrente dos gastos com os almoços e outras refeições, situa-se geralmente entre os R\$10.000,00 e os R\$15.000,00. Como me disse em entrevista Pai Euclides, “a festa do Espírito Santo, na verdade, ela é uma festa super dispendiosa em tudo, dá muito trabalho, uma festa muito rica mesmo”. Ou nas palavras de Seu Cravinho (um dos encantados que baixa em Pai Wender, pai de santo da Casa Ilê Ashe Obá Izô), a Festa do Divino é uma “festa ardosa, [porque] o devoto ele passa por várias provações durante o período dessa Festa. Uma das provações qual é? A situação financeira, recepcionar as pessoas, dar conta das caixeira, dessas crianças”.

Foto 2 – Impérios em procissão. Casa Ilê Ashe Obá Izô 2012 (foto do autor)



Essa é de resto uma das razões invocadas por algumas mães e pais de santo para que, nos seus terreiros, as festas não façam parte do calendário anual. Como me foi afirmado por Pai Nastier (pai de santo de um terreiro que comemora São Benedito com mastro e caixeiros, mas não faz Festa do Divino), a Festa do Divino “dá muito trabalho. Um Império é muita responsabilidade. Se os pais não tiverem condição de fazer o Império num ano, eu, que sou o dono da festa, é que tenho que pagar”.

Caraterizada como sendo uma festa “super dispendiosa”, “rica” ou “ardosa”, a Festa do Divino é também vista como a festa maior dos terreiros e aquela em que eles se abrem mais para fora. Este estatuto das Festas do Divino assenta em vários dispositivos rituais.

Estes começam por dizer respeito ao modo como é assegurado o seu financiamento, dependente de múltiplas contribuições exteriores. Nalguns casos, as mães e pais – ou outros adultos – que *bancam* os Impérios, para além dos gastos inerentes ao cargo, dão ainda uma contribuição importante para as despesas gerais da festa. Mas o cofinanciamento da festa é mais alargado e repousa, sobretudo, em contribuições monetárias – as joias – e em ofertas de gêneros alimentícios, ou *mantimentos*. As joias – entre 25 a 40, dependendo da festa – são ofertas monetárias tendencialmente situadas entre os R\$20 e os R\$60. Segundo Pai Euclides,

[...] cada um dá a sua parcela, cada um contribui com alguma coisa. [...] Aqui, acolá, às vezes aparecem pessoas assim muito dedicadas e participantes e perguntam o que é que quer. Às vezes eles dão 10 reais, 20 reais, no

máximo 50 reais, para ajudar. Dá de coração, sabe? [...] Todo o mundo se mobiliza para a gente bancar [a festa], porque é muita comida, é muita comida.

Mas o grosso das contribuições faz-se sob a forma de mantimentos:

vem um porco dali, vem um boi dali, vem três fardos de arroz dali [...], vem ali um maço de vela, vem um defumador, vem sete caixa de foguete, vem doze, vem treze... (Seu Cravinho).<sup>7</sup>

Nalguns casos, o cofinanciamento das festas pode assumir modalidades mais específicas. É o que se passa no Terreiro Fé em Deus (cuja mãe de santo é Dona Elzita), onde todas as despesas associadas ao mastro são suportadas pelo chamado “grupo dos nove”. Constituído para supervisionar o conjunto de rituais relacionadas com o mastro, o grupo financia também todas as despesas a eles associadas, mediante contribuições anuais individuais dos seus membros no valor de R\$180,00.

O exercício dos cargos rituais associados às festas desempenha igualmente um papel importante na sua abertura para o exterior. É o que se passa em particular com os Impérios. Em muitas casas, o patrocínio desses cargos resulta de promessas feitas por familiares das crianças dos Impérios, que podem ter uma relação de maior ou menor proximidade com o terreiro. Este ponto foi referido por Ferretti, S. (1995) e por outros autores (SANTOS; SANTOS NETO, 1989). Mas deve ser sublinhado que, noutras casas, alguns cargos associados aos Impérios – assim como outros cargos (por

7. No passado, essa implicação de pessoas, não necessariamente ligadas aos terreiros no cofinanciamento das festas, era ainda mais efetiva, uma vez que as caixeiros realizavam peditórios públicos nas ruas de São Luís. Estes, entretanto – devido a motivos que termos ocasião de detalhar mais à frente –, foram abandonados.

exemplo, as bandeirinhas) – podem ser também *bancados* por dançantes ligadas ao terreiro. Isso não impede que, mesmo nesses casos, não possa haver imperadores ou imperatrizes de promessa. Por exemplo, no Terreiro da Fé em Deus, em 2012, para além dos *meninos e meninas* dos Impérios – maioritariamente ligadas às dançantes da casa – havia duas rainhas de promessa.<sup>8</sup> Entretanto, o que importa notar é que, mesmo quando o encargo de *bancar* os Impérios é assegurado por pessoas do terreiro, o seu desempenho envolve – em proporções variáveis – o recurso a redes de relacionamento exteriores ao terreiro. É o que acontece nos muitos casos em que as crianças dos Impérios são escolhidas nas redes de parentesco de cada dançante: por exemplo, entre as suas sobrinhas e/ou netas. É também o que acontece quando elas são escolhidas entre filhos ou filhas de vizinhas da casa ou entre vizinhas e amigas das dançantes. Por exemplo, na festa do Divino de 2012 da Casa Casa Ilê Ashe Obá Izô, os cargos de imperador e imperatriz, embora *bancados* por dançantes da casa, foram assegurados por filha(o)s de vizinhas da casa.

O modo como os Impérios dão lugar a essa abertura para o exterior é de resto particularmente evidente nas distribuições de bolos e de lembrancinhas que se seguem ao encerramento da tribuna. Estas, para além das caixearas, envolvem também pessoas que integram as redes de parentesco e amizade dos adultos que *bancam* os Impérios. Em muitos casos, para vincar o carácter especial da ocasião são inclusivamente bati-

das “fotos de família” junto aos bolos e às lembrancinhas.

Embora seja mais significativa no caso dos Impérios, esta lógica de abertura reencontra-se no desempenho de outros cargos rituais. É o que se passa com os cargos de madrinha e padrinho do mastro (e do mastaréu), geralmente escolhidos entre pessoas conhecidas e de *simpatia* – para recorrer a uma expressão usada por Pai Euclides – do terreiro, até como forma de partilha dos gastos da festa, uma vez que os padrinhos (e madrinhas) contribuem para as despesas relacionados com o mastro. Esta mesma lógica pode, de resto, ser estendida – embora de modo mais informal – a outros encargos associados à festa: desde o patrocínio da mesa de bolos da casa até ao “apadrinhamento” informal das bandeirinhas. Estas e outras colaborações mais informais podem, em muitos casos, resultar de promessas menores ao Espírito Santo. Como escreveram Santos e Santos Neto (1989, p. 94):

Esta festa desperta entre os seus devotos o espírito de cooperação, por meio de vários tipos de promessas, cada uma contendo um carácter peculiar. Realizar trabalhos, ajudar na casa da festa, confeccionar bolos, doces e ornamentos para o salão [...] são algumas das muitas maneiras de cumprir promessas feitas ao Divino.<sup>9</sup>

Isto é, mobilizando despesas e encargos rituais que superam os recursos financeiros e humanos regulares da maioria dos terreiros, as Festas do Divino podem ser vistas como um exercício alargado de cooperação ritual que

8. No Terreiro Fé em Deus, a Festa do Divino realiza-se em conjunto com a Festa de Santana, e a terminologia dos Impérios é diferente: em vez de imperador, imperatriz, etc., fala-se de rei, rainha, dama, vasalo, juiz. Para uma abordagem mais detalhada à Festa do Divino deste terreiro, ver Gouveia (1997).

9. Deve ser ainda sublinhado que, em muitas casas, as festas fornecem ainda o contexto ritual para o pagamento de promessas ao Espírito Santo, sob a forma de velas ou de ex-votos em cera.

projeta os terreiros para fora do círculo mais restrito dos seus frequentadores habituais.

Simultaneamente, a composição ritual das festas reserva um papel importante a sequências que ampliam essa sua abertura para o exterior. Como várias vezes me foi referido, a Festa do Divino “é uma festa para todo o mundo”. Essa sua característica é particularmente evidente nos cortejos e rituais que envolvem o mastro (buscamento, levantamento e derrubamento). Embora haja exceções, o buscamento do mastro pode envolver, em muitos terreiros, entre 80 a 100 pessoas. Números idênticos ou até superiores são também válidos para o levantamento e para o derrubamento do mastro, que se constituem, em conjunto com o buscamento do mastro, em pontos particularmente importantes da abertura dos terreiros de Tambor de Mina. Mas é sobretudo no almoço do dia da festa que é evidente essa capacidade de abrir para fora que caracteriza o script ritual das festas. É

aí que a frequência da festa – que pode ir até 200 a 300 pessoas – atinge o seu pico. O próprio êxito da festa é, em grande medida, aferido pela afluência de gente ao almoço, tanto mais que este – para além de ser direcionado para todas as pessoas que estão envolvidas com a festa e para todos os convidados dos Impérios e da casa – é encarado como uma refeição aberta, em que pode participar *todo o mundo*. Como me disse Pai Euclides:

[...] quer seja convidado, quer não seja, desde que esteja aqui dentro de casa, está rolando a comida por aí, é servido para todo o mundo. Aqui nós não escolhemos assim “Ah, eu não conheço aquele, quem é aquele lá?” Não tem não. O comer está rolando [...] Aqui se dá comida assim bem popular.

Esta ideia é subscrita por todos os pais e mães de santo, junto dos quais conduzi pesquisa. Para eles, também, a comida do dia da festa desempenha um papel central

Foto 3 – Almoço do dia da festa. Casa Ilê Ashe Obá Izô 2012 (foto do autor)



nessa abertura – potencialmente ilimitada – dos terreiros de Mina para fora.

A inclusão, em muitos terreiros, de radiolas de reggae ou de outras atividades festivas (atuações de blocos afro, tambor de crioula) a seguir ao levantamento do mastro e/ou ao almoço do dia da festa visa justamente reforçar essa capacidade de abertura para audiências mais vastas e, sobretudo, mais jovens. O modelo – recorrendo aqui a um conceito *folk* português – é o do “arraial” (SANCHIS, 1983): a capacidade que a festa tem de fornecer um espaço – constituído por música, atividades lúdicas diversas e venda e consumo de bebidas e comidas – que promove o encontro das pessoas, o divertimento e a sociabilidade, a conversa e a brincadeira. Algumas pessoas dizem que esse é o lado profano da festa. Mas não é profano, não: é – como o buscamento, o levantamento e o derrubamento do mastro – o espaço em que a festa, no quadro do continuum ritual/*play* (SCHECHNER, 2001), reforça a eficácia – cerimonial – do ritual com a eficácia – lúdica – do *play*.

Algumas das sequências que tenho vindo a referir, para além de um número elevado de participantes, têm também como traço distintivo a sua capacidade de inscreverem as Festas do Divino no espaço público. É o que se passa com o cortejo do levantamento do mastro, cujo percurso atravessa várias ruas dos bairros de implantação dos terreiros. Se, nalguns casos, esses percursos são curtos – como no caso da Festa do Divino da Casa das Minas de 2012 –, noutros – como no caso do terreiro Fé em Deus ou da Casa Ilê Ashe Obá Izô – são percursos mais longos e, portanto, com uma capacidade acrescida de marcação territorial. É também o que se passa com um conjunto de outras procissões e cortejos que, embora com menor número de participantes, abrem as festas para uma geografia mais

alargada. Estão nessa categoria a ida dos Impérios à missa e o cortejo que, terminada esta, conduz a coroa de regresso ao terreiro. Mesmo nos casos – como na Festa do Divino do Terreiro Fé em Deus – em que a igreja escolhida para a realização da missa se situa longe do terreiro e obriga a que a parte mais significativa do cortejo seja feita de ônibus, este para geralmente a uma certa distância do terreiro, para que o percurso restante possa ser feito no interior do bairro.

É a mesma lógica de amarragem territorial das festas que preside ao roubo dos Impérios e à visita dos Impérios, quando esta ainda se realiza no seu formato tradicional. No roubo dos Impérios – por exemplo, no Terreiro de São Sebastião, no terreiro Fé em Deus ou na Casa Ilê Ashe Obá Izô –, os diversos adereços cerimoniais dos Impérios são distribuídos por casas – entre 15 a 25 – situadas nas imediações do terreiro, e é o território desenhado por essas casas que o cortejo – durante uma a duas horas – percorre. Nalguns terreiros que realizam “festas do Divino e/com”, pode também ter lugar – como no caso do terreiro Fé em Deus – uma procissão em que a imagem da santa homenageada percorre as ruas mais próximas do terreiro.

Em todos estes casos, o que está em causa é a visibilização das festas, e, por seu intermédio, dos terreiros de Mina, no espaço público: tanto no espaço da religião hegemônica – como no caso da ida à missa – como no espaço territorial de implantação dos terreiros. Desse ponto de vista, não deixa de ser significativa a preocupação que algumas mães e pais de santo manifestam em relação a alguns desenvolvimentos recentes que veem como suscetíveis de comprometer essa dimensão das festas. Entre eles, contam-se o aumento da violência e da insegurança nas ruas e os processos de fragmentação e ruptura espacial decorrentes da implantação

neopentecostal nos bairros periféricos de São Luís onde estão localizados os terreiros. É a estes dois fatores que são atribuídos tanto o fim dos peditórios realizados pelas caixeiros como – em certos terreiros – o declínio das visitas dos Impérios. E são estes dois fatores que são vistos como podendo ameaçar outros rituais sobre que assenta a construção da visibilidade das Festas do Divino no espaço público.

#### 4 O Social e o Político

Tomados no seu conjunto, os dispositivos rituais que tenho vindo a passar em revista promovem não apenas a agregação de pessoas com um relacionamento mais irregular com os terreiros na organização das festas, como asseguram a capacidade de projeção das festas para fora, tanto em termos da sua audiência, como em termos da sua inscrição no espaço público.

A lógica ou – para utilizar uma expressão cara a Durkheim e a Mauss – a “morfologia social” desta abertura construída pelas Festas do Divino combina aspectos constantes com algumas particularidades. Na maioria dos terreiros, ela começa por abranger o grupo mais alargado de pessoas que têm um qualquer tipo de relação com a casa: antigos frequentadores, frequentadores irregulares ou pessoas de *simpatia* da casa. Nalguns casos, entre as pessoas de *simpatia* da casa, estão intelectuais e pessoas conotadas com a “classe média” negra de São Luís, como foi apontado por Ferretti, S. (2009) para a Casa das Minas.<sup>10</sup> Simultaneamente, as festas abrem-se tam-

bém para as redes de relacionamento social – familiares, amiga(o)s, vizinha(o)s – das pessoas que *bancam* os Impérios, quer sejam *promesseiras* exteriores à casa, quer sejam dançantes.

Nos terreiros com mais forte enraizamento territorial, essa abertura faz-se também para o(a)s vizinho(a)s da secção do bairro onde os terreiros estão implantados. É esse o caso dos terreiros Fé em Deus e São Sebastião e da Casa Ilê Ashe Obá Izô. Mas, noutros terreiros – como na Casa das Minas e na Casa Fanti Ashanti –, essa implantação vicinal é já fraca ou mesmo inexistente. Por exemplo, quando perguntei a Pai Euclides sobre o envolvimento da comunidade local na festa, a sua resposta foi significativa:

Nem tanto, porque a comunidade daqui, a maioria, são tudo protestante e católico apostólico romano. Então ‘bom dia’, ‘boa tarde’, mas ninguém vem. [...] Aqui a nossa casa fica lotada, mas é só gente de outros bairros, que vem de fora.

Nos terreiros mais conhecidos e com uma inserção mais forte no *mainstream* afro-religioso de São Luís, as Festas do Divino propiciam ainda outro tipo de aberturas. Uma delas tem que ver com o circuito do Tambor de Mina de São Luís. Isto quer dizer que, em muitas festas, uma parte da audiência é constituída por pais e mães de santo e/ou dançantes de outras casas. Visitas deste tipo podem ter lugar noutros momentos do calendário ritual das diferentes casas de Tambor de Mina, mas é nas Festas do Divino que elas são mais expressivas. Há também terreiros que têm um conjunto de conexões

10. Deste grupo de simpatizantes da casa fazem também parte os pesquisadores, que muitos pais e mães de santo enunciam como sendo um dos grupos específicos que acorrem com regularidade às festas. Faço – claro – parte desse grupo.

fora do Maranhão, baseadas em muitos casos em terreiros fundados por pais e mães de santo iniciado(a)s em São Luís. Nesses casos, as Festas do Divino atuam como polos de agregação supralocal de pais e mães de santo e de dançantes desses terreiros ou, mais genericamente, de pessoas de *simpatia* da casa residentes fora de São Luís. É o que sucede na Casa Fanti Ashanti, cuja Festa do Divino, além de vários pais de santo da ilha de São Luís, junta ainda muitas pessoas – incluindo caixeiras – vindas de São Paulo, onde foi recriada, com a participação relevante de familiares de Pai Euclides, uma Festa do Divino. Entre os participantes das Festas do Divino de 2012 e 2013 da Casa Ilê Ashe Obá Izô, encontravam-se também vários membros de um terreiro de Mina do Macapá (Amapá) que procuravam não apenas o reforço dos laços com a casa matriz, mas também – significativamente – um melhor conhecimento da festa, de modo a poderem incorporá-la no menu ritual de sua casa. Mas talvez o caso mais significativo seja o ocorrido em 2013, na Festa do Divino do terreiro de Iemanjá, do finado Pai Jorge de Itaci. A festa – uma Festa do Divino “e/com” São Luís – articulou-se com a comemoração dos dez anos do falecimento de Pai Jorge, tendo recebido nesses dias a visita de um elevado número de pais de santo e outros dançantes iniciados na casa, alguns deles residentes fora de São Luís.

Noutro lugar, defendi que, em vez de ser um espelho durkheimiano da sociedade ou um dispositivo de mero reforço de relações sociais que lhe seriam pré-existentes, a festa deveria ser vista – como todo o ritual – como um dispositivo performativo, por

intermédio do qual são criados coletivos e relações de vários tipos (LEAL, 2013). Penso que essa perspectiva pode ser aplicada às Festas do Divino de São Luís. Sendo a festa maior dos terreiros e aquela que os projeta de forma mais enfática para o exterior, a Festa do Divino tem um lugar central na produção – e não na mera reiteração – de espaços e redes mais amplas de relacionamento dos terreiros de Tambor de Mina.

Mas não é apenas neste sentido que as Festas do Divino podem ser vistas como a festa dos terreiros de Tambor de Mina com maior capacidade de abertura. O modo como elas os projetam no espaço público, para além da dimensão de marcação do território que sublinhei anteriormente, tem também uma importante dimensão política. De facto, as Festas do Divino – a par do bumba-meu-boi ou do tambor de crioula – têm sido parte integrante dos processos de objetificação (HANDLER, 1988) da cultura e da religiosidade popular do Maranhão.<sup>11</sup> No caso das festas, este processo de objetificação iniciou-se, no decurso dos anos 1940, com a sua tematização etnográfica enquanto traço distintivo da cultura maranhense. Nesse processo, desempenharam papel destacado folcloristas como Vieira Filho (1977, 1982, 2005) ou, mais tarde, Carlos Lima (1988). Mas prolongou-se em políticas de cooptação patrimonial das festas iniciadas nos anos 1970 pelo governo do Maranhão. Essa cooptação desenvolveu-se inicialmente em torno das Festas do Divino de Alcântara, encaradas como uma espécie de modelo originários das Festas do Divino em todo o estado: as mais “antigas”, as mais “autênticas”, as que se situ-

11. Sobre esses processos, entre outros, Albernaz (2004), Barros (2007), Braga (2000), Cardoso (2008) e Parodi (2011).

ariam “mais perto” das origens açorianas. Mas, posteriormente, alargou-se de forma a englobar outras festas. Inicialmente esse alargamento parece ter sido algo seletivo, beneficiando, sobretudo, as casas de Tambor de Mina mais antigas: a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Mas, no decurso dos anos 1990, outras festas foram englobadas nas políticas estaduais de apoio às festas, traduzidas nomeadamente na disponibilização de apoios financeiros para a sua realização. Em consequência, em 2009, 150 festas em todo o estado – 80 das quais em São Luís – eram apoiadas financeiramente pela Secretaria Estadual da Cultura. Esses apoios são variáveis e se, nalguns casos, podem atingir valores mais significativos, noutros casos não vão além de R\$500,00 por festa.

O ponto importante não é, entretanto, esse. Uma das consequências destas políticas de cooptação patrimonial tem sido a generalização – a partir dos terreiros – de uma nova perceção das festas, não apenas como religião, mas também como “cultura” com aspas – no sentido em que Cunha (2009) usa esta expressão –, isto é, como um ritual que inscreve as casas de Mina não só no campo religioso mas também no campo dos discursos e práticas políticas sobre tradição, identidade e raízes. Nesse sentido, as Festas do Divino passaram também a ser festas que, além de abrirem os terreiros de Tambor de Mina para o espaço público enquanto território, projetam-nas para o espaço público enquanto espaço politicamente estruturado, onde é possível ganhar acrescido prestígio simbólico. Nesse sentido, têm razão todos aqueles que contrariam

uma das explicações mais recorrentes sobre a multiplicação recente das festas em terreiros de Mina como forma de aproveitamento dos fundos disponibilizados pela Secretaria Estadual da Cultura. Não só esses fundos não cobrem, na grande maioria dos casos, a parte mais significativa dos gastos como o que está realmente em questão é a inserção das festas no campo político onde é definido o que conta – e o que não conta – como “cultura”.

## **5 Regresso ao sincretismo: razões maiores e razões menores**

Este artigo iniciou-se sob o signo do sincretismo e do papel que as Festas do Divino desempenham no perfil sincrético que caracteriza o Tambor de Mina. É a esse tema que regresso agora.

Esse sincretismo desdobra-se em vários planos, alguns dos quais têm sido sublinhados na literatura disponível.<sup>12</sup> O primeiro (e o mais óbvio) decorre da importância que um ritual católico – a Festa do Divino – tem no calendário ritual dos terreiros de Mina. Embora as Festas do Divino sejam celebradas em vários outros estados brasileiros, em São Luís elas são realizadas no quadro de casas religiosas afro-brasileiras. Mas não é apenas por conta da presença relevante de um ritual católico em terreiros afrorreligiosos que se pode falar da articulação sincrética entre Divino e Mina. Simultaneamente, as Festas do Divino tendem a cruzar a devoção e a promessa a entidades espirituais católicas com o culto às entidades espirituais não católicas da Mina. Isso é

12. Ver, entre outros, Cardoso Jr. (2001), Ferretti, S. (1995, 1999, 2001, 2009), Ferretti, M. (2009), Gouveia (1997; 2001), Oliveira (1989), Silva (1999, 2003), Santos e Santos Neto (1989).



muito claro nos motivos dados por muitos pais e mães de santo para a realização das festas, onde se combinam – ou alternam –, de formas variáveis, a devoção católica e a obrigação religiosa do terreiro, resultante de um pedido ou, nalguns casos, como Ferretti, S. (2009) refere para a Casa das Minas, da devoção de uma entidade espiritual cultuada no terreiro: vodun, gentil, encantado ou caboclo. Além de festas baseadas na devoção católica, as Festas do Divino são, pois, em muitos casos, festas de obrigação afrorreligiosa.

Em consequência, as entidades espirituais da Mina têm uma presença importante em muitas festas. Elas podem, por exemplo, definir alguns dos seus aspetos organizativos, com destaque para a determinação das cores da tribuna ou dos trajes dos Impérios. Certas sequências rituais das festas abrem-se, também, frequentemente para a sua presença. Por exemplo, no decurso do buscamento, do levantamento e do derubamento do mastro, ou, no dia da festa, quando a coroa regressa da igreja para ser instalada na tribuna, elas podem *baixar* em alguns dos seus protagonistas e participantes, associando-se dessa forma à festa.

Em muitos casos, as Festas do Divino fazem também parte de um conjunto festivo mais vasto que engloba alguma entidade – ou várias entidades – não católica(s) cultuada(s) na casa. Desse conjunto festivo, para além das obrigações internas da casa, podem fazer parte toques de Tambor

de Mina, passagens de cura, etc. Em muitos desses casos, o culto ao Espírito Santo surge também articulado com os toques de Tambor de Mina para as entidades não católicas do terreiro. Isso é particularmente claro nos toques que se realizam imediatamente após o encerramento formal da festa. Realizados diante da tribuna – que se mantém por mais sete dias –, esses toques preveem, em muitos casos, modos variáveis de integração ritual entre o culto às entidades da Mina e o culto ao Espírito Santo.<sup>13</sup> A importância dessas formas de integração ritual – ausentes ou referidos apenas de passagem na literatura disponível – deve ser sublinhada: não é apenas o culto católico do Espírito Santo que se abre para as entidades da Mina, é também, em muitos terreiros, o culto das entidades da Mina que se abre para o Espírito Santo.

Para além de ter procedido ao levantamento de alguns destes modos de articulação entre Divino e Mina – que se distribuem entretanto de forma irregular pelos diferentes terreiros –, a literatura antropológica disponível indicou algumas das razões subjacentes a esses arranjos sincréticos. Para Eduardo, que trabalhou – como vimos anteriormente – com base nas propostas sobre aculturação de Herskovits, o sincretismo do Tambor de Mina seria um resultado do “contacto de culturas” e das dinâmicas contraditórias de retenção e integração cultural (EDUARDO, 1948, pp. 1-2). Esta última, ao mesmo tempo que seria favorecida por al-

13. Estes toques realizam-se, geralmente, em frente à tribuna do Divino, que é iluminada com velas e onde ocupam lugar de destaque a coroa e os trajes do Impérios. Nalguns casos, o regresso da coroa ao altar da casa – ou ao peji – integra em plano de relevo a sequência ritual do último toque. No decurso de alguns toques, podem também ser cantadas doutrinas com referências ao Divino Espírito Santo e, nalgumas casas, durante um toque específico para as princesas, as crianças e adolescentes dos Impérios sentam-se na tribuna.

gumas similitudes entre a cultura europeia e as culturas africanas transplantadas de África (EDUARDO, 1948, p. 2), seria também o resultado da posição “subordinada” das populações negras no Novo Mundo (EDUARDO, 1948, p. 3). Já Ferretti, S. (1995, p. 219) encara o sincretismo “como estratégia de adaptação à sociedade preconceituosa, que se pretende branca.” Essa estratégia de branqueamento teria sido historicamente condicionada pela perseguição de que o Tambor de Mina foi alvo:

A dependência aparente da mina ao catolicismo decorre de mais de um século e meio de circunstâncias históricas em que a religião foi proibida, perseguida e conseguiu sobreviver com grande dificuldade (FERRETTI, S. 1995, p. 218).

Estas explicações – embora sublinhem pontos diferentes – têm duas características em comum. São, por um lado, explicações que se centram numa escala macro, que privilegia aqueles que seriam os grandes fatores estruturantes do sincretismo: a dinâmica dos contactos de cultura, a dominação branca e as estratégias adaptativas – de conformação e resistência – das populações afrodescendentes. São, por outro lado, explicações históricas. Não só os fatores estruturantes evidenciados atuam na longa duração mas também o presente – o lugar onde é feita a observação – é, em larga medida, conformado pelo passado – o que é observado hoje depende de algo que aconteceu antes. Nesse aspecto, são não só explicações que aplicam, para o caso de Tambor de Mina, ideias presentes nas grandes teorias sobre aculturação e sincretismo de Herskovits (1948, 1960) e Bastide (1950, 1967), mas também se inscrevem num esforço, que prossegue até aos nossos dias, de iluminar as grandes tendências subjacentes

aos processos de resistência e transformação das culturas negras no Novo Mundo.

Esse esforço é importante e, no caso da cooptação sincrética do Divino pela Mina, pode e deve abrir-se em novas direções que valorizem, por exemplo, a forte inserção das Festas do Divino no campo do catolicismo popular – mais do que no oficial – de São Luís e, de uma forma geral, do Maranhão. O que este artigo, entretanto, sugere é que, simultaneamente a essas razões maiores – que devem continuar a ser investigadas –, há outras razões “menores” para o sincretismo: mais localizadas, por um lado, e mais inscritas no presente, por outro. Além de ser um produto da história, o sincretismo talvez deva ser visto também como uma opção que é permanentemente refeita no presente de acordo com razões que não são necessariamente idênticas àquelas que operaram no passado. No caso das articulações sincréticas entre Mina e Divino, uma dessas razões prende-se com a capacidade das Festas do Divino operarem como uma tecnologia ritual capaz de produzir a abertura dos terreiros para o exterior e de os enraizar em espaços de relacionamento social – e, mais recentemente, de visibilização política – mais alargados. Essa não é a única razão, nem sequer é provavelmente a principal, para a cooptação sincrética do Divino pela Mina. Mas é uma das razões. Nunca teremos meios para o saber com toda a segurança: mas se as Festas do Divino não tivessem as virtualidades de abertura para o exterior que passamos em revista, talvez não fosse tão forte a sua presença no Tambor de Mina. E, caso isso acontecesse, não reconheceríamos no Tambor de Mina a disponibilidade sincrética que nele reconhecemos. Nesse sentido, talvez se possa também dizer que mais do que um mero reflexo do sincretismo como propriedade sistémica do Tambor de Mina, as Festas do

Divino têm um papel performativo na constituição do sincretismo no Tambor de Mina. Situadas entre a devoção católica e a obrigação afrorreligiosa, abrindo decisivamente os terreiros para fora, elas coproduzem no presente o sincretismo como característica central do Tambor de Mina.

## REFERÊNCIAS

ALBERNAZ, Lady Selma. **O “urrou” do boi em Atenas**: instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. 2004. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

AMARAL, Renata. **Pedra da memória**: Euclides Talabyan, minha universidade é o tempo. São Paulo: Maracá Cultura Brasileira, 2012.

BARBOSA, Marise. **Umas mulheres que dão no couro**: as caixeiras do Divino no Maranhão. São Paulo: Empório de Produções e Comunicações, 2006.

BARBOSA, Sílvia. **A casa de Nagô**: estudo sobre um terreiro de mina em São Luís. 1997. Monografia (Licenciatura) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1997.

BARRETTO, Maria Amália. **A casa de Fanti -Ashanti em São Luís do Maranhão**. 1987. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987.

\_\_\_\_\_. **Os voduns do Maranhão**. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.

BARROS, António Evaldo. **O pantheon encantado**: cultura e heranças étnicas na formação da identidade maranhense (1937-65). 2007. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

BASTIDE, Roger. **Les Amériques noires**. Paris: Payot, 1967.

\_\_\_\_\_. **Les religions Africaines au Brésil**. Paris: P.U.F., 1950.

BRAGA, Ana Socorro. **Folclore e política cultural**: a trajetória de Domingos Vieira Filho e a institucionalização da cultura. 2000. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2000.

BROWN, David. **Santería enthroned**: art, ritual, and innovation in an afro-cuban religion. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

CARDOSO JR., Sebastião. **Nagon abioton**: um estudo sobre a casa de Nagô. 2001. Monografia (Licenciatura) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2001.

CARDOSO, Leticia. **O teatro do poder**: cultura e política no Maranhão. 2008. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **‘Culture’ and culture**: traditional knowledge and intellectual rights. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.

EDUARDO, Octávio da Costa. **Thenegro in northern Brazil**: a study in acculturation. Seattle - Londres: University of Washington Press, 1948.

FARDON, Richard (Org.). **Localizing strategies**: regional traditions of ethnographic writing. Edimburgo-Washington: Scottish Academic Press-Smithsonian Institution Press, 1999.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na guma**: o caboclo no tambor de mina. São Luís: EDUFMA, 2000.

\_\_\_\_\_. **Identidade e resistência em um Terreiro de Mina de São Luís - MA**: a Casa de Nagô. In: VASCONCELOS, Márcio. **Nagon abioton**: um estudo fotográfico e histórico sobre a Casa de Nagô. São Luís, 2009. p. 10-23.

FERRETTI, Sérgio. **La fête du Divin chez le tambour de mina**. In : CONFERÊNCIA DA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 25., 1999, São Luís. **Anais...** São Luís, 1999. Disponível em: <http://www.ufma.br/canais/gpmina/textos/10.htm>. Acesso em: 7 jul. 2007.

\_\_\_\_\_. **Querenbentã de zomadônu**: etnografia da casa das minas do Maranhão. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

\_\_\_\_\_. Religious syncretism in an afro-brazilian cult Hhouse. In: GREENFIELD, Sidney; DROOGERS, André (Org.), *Reinventing religions: syncretism in Africa and the Americas*. Lanham MA: Rowman & Littlefield Publishers, 2011. p. 87-97.

\_\_\_\_\_. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas*. São Paulo: EDUSP – FAPEMA, 1995.

GOUVEIA, Cláudia. 'As esposas do Divino': poder e prestígio na Festa do Divino Espírito Santo em terreiros de tambor de mina de São Luís – Maranhão. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

\_\_\_\_\_. 'O reinado de vó Missã': estudo da Festa do Divino em um terreiro de mina. 1997. Monografia (Licenciatura) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1997.

HANDLER, Richard. *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison: The Wisconsin University Press, 1988.

HERSKOVITS, Melville. *Man and his works: the science of cultural anthropology*. New York: Alfred Knopf, 1948.

\_\_\_\_\_. *The new world negro: selected papers in afro american studies*. [S. l.]: Minerva Press, 1966.

LEAL, João. 'The past is a foreign country?': acculturation theory and the anthropology of globalization. *Etnográfica*, n. 15, n. 2, p. 313-336, 2011.

\_\_\_\_\_. *As festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de antropologia social*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

\_\_\_\_\_. Festas do Divino em São Luís: um retrato de grupo. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, São Luís, n. 53, p. 3-7, 2012.

\_\_\_\_\_. Modos de produção da etnicidade: emigração, ritual, etnogênese. In: SILVA, Maria Cardeira; Clara SARAIVA (Org.). *As lições de Jill Dias: antropologia, história, África, academia*. Lisboa: CRIA, 2013. p. 207-221.

\_\_\_\_\_. Travelling rituals: azorean holy ghost

festivals in southeastern new england. In: HOLTTON, Kim; KLIMT, Andrea (Org.). *Community, culture and the makings of identity*. Portuguese - Americans along the Eastern Seaboard. Dartmouth MA: Center for Portuguese Studies and Culture-University of Massachusetts, 2009. p. 127-144.

LIMA, Carlos. *Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão)*. Brasília, DF: Ministério da Cultura-Grupo de Trabalho de Alcântara, 1988.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e voduns nos terreiros de mina*. São Luís: VCR Produções, 1989.

PACHECO, Gustavo; GOUVEIA, Cláudia; ABREU, Maria Clara. *Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005.

PARODI, Michelle. *Il campo del folclore tra valorizzazione e integrazione culturale: Il caso di São Luís del Maranhão (Brasile)*. 2011. Tese (Doutorado) – Università degli Studi di Milano Bicocca, Milão, 2011.

PEREIRA, Nunes. *A casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão Daomeano, no estado do Maranhão, Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

PIMENTEL, Beatriz. *Festas do Divino no estado do Maranhão (Brasil): diferentes cenários para a reconstrução de uma prática ritual com origem portuguesa*. 2009. Dissertação (Mestrado) – FCSH (UNL), Lisboa, 2009.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho; SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina: terreiros de São Luís: uma interpretação sócio cultural*. São Luís: SECMA-SIOGE, 1989.

SCHECHNER, Richard. *Performance studies: an introduction*. Londres - Nova Iorque: Routledge, 2001.

SILVA, Jacira Pavão da. Festa do Divino no terreiro das portas verdes. In: NUNES, Izaurina

(Org.). **Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão**. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003. p. 171-174.

\_\_\_\_\_. **Tambor de borá: a representação do índio na mina maranhense**. 1999. Monografia (Licenciatura) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1999.

SILVA, Josimar. **Festa do Divino Espírito Santo do Goiabal: uma abordagem histórica**. 1997. Monografia (Licenciatura) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1997.

VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. *Revista USP*, n. 8, p. 151-158, 1990.

VIEIRA FILHO, Domingos. A Festa do Divino Espírito Santo. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n. 31, p. 12-14, 2005.

\_\_\_\_\_. **Folclore brasileiro: Maranhão**. Rio de Janeiro: FUNARTE-Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.

\_\_\_\_\_. **Populário maranhense (Bibliografia)**. São Luís: Secretaria da Cultura do Maranhão, 1982.

## NOTA SOBRE O AUTOR

João Leal é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Nova de Lisboa (FCSH) e Investigador do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (UNL). Tem trabalhado sobre vários temas, com destaque para as Festas do Espírito Santo e para a história da antropologia em Portugal. É autor, entre outros, dos livros *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um Ensaio de Antropologia Social* (Lisboa, Dom Quixote, 1994) e *Cultura e Identidade Açoriana. O Movimento Açorianista em Santa Catarina* (Florianópolis, Insular, 2007).

Recebido em: 08/01/2014

Aprovado em: 28/03/2014

